

מיתוס, זיכרון, היסטוריה

ד"ר רוד אהנה

האם הישראלים מעצבים את המיתוסים שלהם בכל דור ודור - ובוחנים אותם באופן ביקורתי - או שמא המיתוסים מתנים את דפוסי מחשבתם ופעולתם? ביצר מכונן המיתוס, לצידן של הדת, ההיסטוריה והאידיאולוגיה, את הזיכרון הקולקטיבי של הישראלים? ומהו מקומו של זיכרון מתהווה זה בפעולה הפוליטית, במחשבה החברתית וביצירה התרבותית של הישראלים? האם עוד אפשר לדבר על הישראלים בה"א הידיעה?

אנו ערים עתה להפרטת החלום הישראלי: לא עוד האתוס החלוצי - סוציאליסטי של הקיבוץ; לא עוד בוד-היתוך למאות אלפי עולים; לא עוד מושג משותף של משמעות השלום עם שבנינו הערבים, לא עוד שתיקה ביחס לשואה. כל אחד מגדיר את ישראליותו במושגים-שלו: חולם את האוטופיה הפרטית שלו, נושא את מודשתו הייחודית.

הישראליות היום היא פסיפס של מאויים, מאגר של זיכרונות, שתיוערב של מיתוסים.

האדם הוא תבנית גוף סמלי. שלא בבעלי-חיים, האדם חי במימד שאיננו עולם הטבע בלבד, אלא גם בעולם של סמלים. מה מותר האדם מן הבהמה? הסמל. החושים הטווים את רשת הסמלים הם הלשון, האמנות, הדת, המדע המיתוס. אלה הם הקודים הסבוכים של הניסיון האנושי או רשת הקואורדינטות, שבאמצעותה אנו מנתבים את רדבנו בעולמנו. האדם אינו יכול לעמוד בצורה בלתי-אמצעית מול המציאות, ולפיכך הוא עוטר עצמו בצורות-לשון, דימויי-אמנות, טקסידת או סמלי-מיתוס. מביוון שאין ביכולתנו לדעת את הדברים בשלעצמם, אנו מבידים אותם באמצעות מתווכים, פדשנים.

האדם, ה'הומורסימבוליקוס', מכנה את המציאות גם באמצעות מיתוסים. העולם מאופיין בתוהו-ובוהו, ורק משעה שהאדם יוצר לעצמו סמלים, הופך הבאוס למבנה בעל משמעות, לקוסמוס. משמע, הדברים בשלעצמם הם חסרי משמעות, ורק האדם, באמצעות הסמלים שהוא יוצר, מעניק לעולם משמעות. קאנט לימד אותנו כי לעולם לא נביר את הדבר-בשהוא-לעצמו: את הברתנו מתנים מבני-תודעה. מבאן שרת, מיתוס או מרע הם צילומי המציאות. אך צילום העולם איננו נייטרלי. צילום הוא, מניה-וביה, טביעת חותם, ציור דיוקן, חדיתת סמל.

ההסמלה משנה את המציאות: הממשות משתנה יחד עם הסמלים והמיתוסים. הצילום האנושי לגווניו השונים, בעצם נובחתו ופעולתו, הוא יסוד דינמי: שינוי התפישת משנה את התופש עצמו, ואופן התפישת משנה את התופעה עצמה. ובך הסמל הוא תלוי-הקשר היסטורי. הסמלה היא תפישת של דבר באמצעות דבר אחר: השפה קדאת בשם, המדע קובע חוקים, הדת מעניקה משמעות, האמנות מעצבת צורה, ההיסטוריה מאדגנת את העובדות במהלך של זמן, המיתוס גותן זווית

ראייה. כל מדיום כזה הוא מערכת סמלים המפענחה טקסט פרשני על העולם. העולם לאחר השימוש בסמל איננו עוד אותו העולם.

הוא משתנה עם הקריאה הסמלית: אמור לי מהו הסמל שבחרת, ואומר לך מהו הטקסט שתקבל. השפה אינה מצלמת את העולם כמות-שהוא: היא נותנת בו סימנים. השפה המיתית מסבירה את העולם באופן שונה מזה שבו מסבירה אותו השפה המדעית. העולם כשפה, בסמל, בפידוש ובמשל, נברל מאדם לרעהו, אך סמלים קיבוציים מקנים תמונות-עולם משותפות, דימויים בוללים, מיתוסים קולקטיביים.

קיים יחס דיאלקטי בין המיתוס לבין ההווה ההיסטורי, כאשר כל אחד מהם מעצב את האחר בדמותו: צורכי ההווה מביאים לשיבת-המיתוס, והמיתוס מצידו, מעצב את תפישות ההווה; המיתוס מעניק משמעות להווה, אך בה-בעת הוא מתעצב, בדיעבד, לפי צורכי אותו הווה. במילים אחרות, המיתוס הוא אידוע מאירועי העבר, שנבחר על-מנת לשמש את צורכי ההווה. 'היסטוריולוגיה', בלשונו של תומאס מאן, היא רישום העבר למטרת ידע מדעי, בעור שמיתוס הוא בריאת העבר לשם עיצוב ההווה. המאורע המיתי נתפש כתקדים החוזר ומופיע במהלך הזמן השוטף, והוא מעצבו וצר לו צורה.

אנתרופולוגים שחקרו חברות, המוגדרות 'פרימיטיביות', הקיימות עד היום, גילו שאצלן העיסוק בהיסטוריה נדיר למדי. חברות אלה עוסקות אומנם בעבר, אך לא בעבר היסטורי אלא בעבר מיתולוגי.

בחברות רבות אין שום דציפות בין הזמן המיתולוגי לזמן השוטף של ההווה המתרחש. בחברות כאלה תפקידו של הזמן הוא להסביר תופעות בהווה ולתת לגיטימציה למוסדות חברתיים קיימים.

העבר ההיסטורי הוא עבר חולף, ואילו המיתוס הוא מה שממשיך לפעול. באותה מידה מראים זאת ההיסטוריונים לגבי היוונים הקדמונים: "כל דור נוטה להבליט את אותם תוואים בעבר התואמים את דעיונותיו ועיסוקיו הוא". המסקנה העיקרית היא שזמן המיתוס קובע בצורה

מוחלטת את התרחשויות ההווה. אך כל עיון בהיסטוריה היוונית יוכיח כיצד שיחזרו ובנו היוונים את מאורעות העבר לפי צורכי ההווה שלהם, והא ראייה - המצאתן של שושלות לשם מתן לגיטימציה לשלטון. כלומר, שוב אנו מוצאים יחס דיאלקטי בין זמן המיתוס לזמן ההיסטורי, כאשר זה מעצב את זה כצלמו: זמן המיתוס נוטה להעניק לגיטימציה להווה ולשמור אותו, ואילו הזמן ההיסטורי נוטה לחדש כאשר חלים שינויים במהלך חיי ההווה, אך לצורך כך נזקק הוא לשיכתוב הזמן במיתוס.

בניגוד לעולם המיתולוגיה, שנתקבל בעיני מאמיניו כסיפור אמיתי, המיתוס המודרני נתפש לא כחלק מהמציאות, אלא כתודעת-עצמה בעיני יוצריה. מהומרוס ועד פרשני המיתוס בימינו, חל היפוך דיאלקטי מעניין במשמעות המילה מיתוס - מ'סיפור אמיתי' ל'סיפור בדיוני': בימיו של הומרוס היה המיתוס מצב עובדתי ומשמעותו היתה אמירת אמת, אך בעת החדשה (ולמעשה כבר ביוון) הפך המיתוס לפיקציה מועילה ולסיפור פונקציונאלי עם גרעין היסטורי.

מיתוס הוא סיפור מאורעות (שחלקם אינו מתקיים בעולם 'האובייקטיבי'), האפופים קדושה, מסופרים בדרך-כלל בצורה אישית וסמלית ומתייחסים בצורה דרמטית לראשיתם של דברים. האופי הסיפורי מבחין מיתוס מרעיון כללי, הקדושה האופפת את האירועים מבחינה את המיתוס מהאגדה או מהפולקלור, אי-הדלוונטיות של האישוש או ההפרכה מבחין את המיתוס מההיסטוריה: דרמה והאנשה מבחינים מיתוס מאדיאולוגיה. סוציולוגים ואנתרופולוגים מרכזיים ציינו תפקידים נוספים של המיתוס: הוא ממלא תפקיד כפול של סולידאריות וזהות, שכן הוא מייצג ערכים המואנשים בחיים החברתיים ומשקף צורות מסויימות של מבנה חברתי. חשיבות המיתוס היא בהיותו מבנה (סטרוקטורה) של מחשבה, שתפקידו העיקרי ליישב סתירות בין בני-אדם, ויש הרואים את תפקידו העיקרי לא בייצוג

הסמלי או בכוח המסביר, אלא בהענקת לגיטימציה להווה. מחקרים אנתרופולוגיים מראים שבקהילות פראיות המיתוס אינו סיפור פרי הדמיון האמנותי או הסבר תיאורטי, אלא מציאות שחיים על-פיה. שאלת אמינותו של המיתוס איננה ממין העניין, מכיוון שהרהור על 'עובדות' המיתוסים הפוליטיים דומה לתהייה על אמינותם של מכונת-ייריה או מטוס הפצצה; המיתוס הוא מעבר להפרכה או אימות, ובל שנותר לבדוק בו הוא מידת האפקטיביות שלו כמעניק השראה, מעצים רגשות ומכוון בני-אדם לפעולות.

הניסיונות האינטלקטואליים להסביר את המיתוס בביטוי אלגורי לאמת עיונית או מוסרית התעלמו מההווה המיתית, ולפיכך נדונו מראש לבישול; תאוריה על המיתוס היא בעייתית, כי המיתוס, במהותו, הוא בלתי-תיאורטי, אך מאחוריו מסתתרים דימויים וסמלים, ותפקידה של המחשבה הביקורתית לחשוף את המשמעות הפוליטית או החברתית שמאחורי הבניית המיתוס.

מיתוס איננו בהכרח יציר ה'לא-תבוני'; יש מיתוס של ה'תבוני' ויש מיתוס של ה'לא-תבוני'. חקר המיתולוגיה עבר כיכרת-דרך אדובה מאז אפלטון (אשר איבחן את המיתוס כלא-תבוני, שקרי ובלתי-מוסרי) ועד לתיאורטיקנים הבולטים של המיתוס במאה העשרים. אפלטון אינו האחרון אשר בו למיתוסים, וגם היום ניתן למצוא באלה העושים את ההבחנה בין מיתוס - שאיננו תבוני - לבין אידיאולוגיה, שהיא תבונית. הבחנה זו בטעות יסודה: מיתוס ואידיאולוגיה הינם מושגים 'נייטראליים', וניתן להטעין בהם תכנים מתבנים שונים. אפשר שטעותם של אלה הרואים במיתוס יציר של הבלתי-תבוני נובעת מכך שהמיתוס פונה בדרך-כלל אל המימד האסתטי וביטויי הוא בלשון דימויית, סמלית וחזותית. אך יש לזכור כי זו רק לשון הפנייה של המיתוס, ולא תוכנו - התבוני או הבלתי-תבוני. מיתוס רומז על אחדות האדם ועולמו, ולפיכך, בפנייתו, הוא קושר באופן אישי את תודעת המחזיק

בו עם האובייקט המיתי. לשון אחר, אם בעיני כונו-מיתוסים או בעיני הנוהגים אחריהם, אידיאולוגיה היא מצוות אנשים מלומדה, מופשטת או תיאורטית מדי, מפלגתית או כיתתית - ולכן מנוכרת - הרי המיתוס מרבה בלשון בני-אדם. בקצרה, מיתוס הוא 'אנושי' יותר מאשר אידיאולוגיה או אוטופיה.

בניגוד ליומדת ההיסטוריה לשקף אמת אובייקטיבית, מיתוס מייצג אופן של פרשנות, זווית-ראייה שיש בה לכידות פנימית וטופוגרפיה דוחנית, המבליטה או מעלימה את מה שנמצא בעיניה דאוי להבלטה או להעלמה. במיתוס יש גם מן האופי הלימינאלי, משמע, הוא מתאר מצב עניינים מסויים ההופך למצב אחר: כיצד הזמני מתקבע לנצחי, השרירותי נוסק למשמעותי, המקרי מעצב נורמה, השבטי מכונן את החברתי והחברתי את הלאומי. מיתוס מעניק לאירוע, או לאדם, או למוסר, משמעות החורגת מעבר לזמנם ולמקומם. מיתוס הוא יסוד מעצב קבוע של תרבות, חברה ואומה. הוא נוצר על-ידי תרבות, ובה-בעת הוא גם יוצר תרבות.

לפיכך, מעבר לשאלת קיומם או אי-קיומם של מיתוסים בתרבויות, או לשאלת משמעותם, תובנם והתפקיד שהם ממלאים בחברה ובפוליטיקה, מעניין לזהות מי הם יוצרי המיתוסים של התרבות, של הפוליטיקה או של התקשורת. שאלת הזיהוי מניחה מראש כי את המיתוסים יוצרים בני-אדם מסויימים, ובימינו - מבקרי תרבות, אמנים, עיתונאים, פוליטיקאים וכיו"ב. האומנם? ואולי נכונה הנחתו של קלוד לוי-שטראוס, כי אין אנו חושבים או יוצרים את המיתוסים, אלא המיתוסים חושבים את עצמם באמצעותנו?

המיתי הוא איפוא המשמעותי. בתחילת המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה תפסו ההיסטוריונים את אותו המעמד המרכזי שהיה שמור, עד אז, לפילוסופים, בקובעי סדר-היום האינטלקטואלי. מגמה זאת באה לידי ביטוי בשאיפה

לאובייקטיביות, באתגר להפשיט את העובדות מלבושן הפרשני, וביומרה להבין את הרברים כפי שהיו ב'עיצומ' של-דבר'.

ניטשה מרד ביומרה זו, ומטרתו היתה להרוס את האמונה בעבר ההיסטורי במלמד איזושהי אמת כלערית, כמשרת אידיאה כללית או "במהווה מפתח אוניברסלי". לרידו, לעבר אמיתות רבות, המשרתות אינטרסים מגוונים. בני-אדם צריכים להביט בהיסטוריה על-פי המטרה המנחה את חייהם, ולא לדאוגה באורקול תבוני, מצפן אובייקטיבי או מגרלור מוסרי. הבאוס מכיל פרושים כמספר הסובייקטים המרביים אותו, ובל סובייקט מִבְנֵה את המציאות באופן פרספקטיווי, שהי "כל קיום הוא - במהותו - פרשני". ההיסטוריה נתחלפה אצלו בזיכרון קולקטיבי של פרטים רבים, הנאבקים על עיצובה המתמיד.

החתירה האוניברסלית של האמת או התבונה להגיע למציאות ("האובייקטיבית") בשלעצמה, פינתה מקומה להבניות פרספקטיביות ומיתיות של המציאות, או אם נדייק - של המציאויות. אם האמת היא מושא ההיסטוריה, והתבונה - מושא הפילוסופיה, המיתוס הוא מושא התרבות. כותב ניטשה: "בלי מיתוס מאברת התרבות את כוח היצירה הטבעי והבריאי. רק בשאופק התרבות עשוי מיתוס, מגיע תהליך התהוות התרבות לגיבוש פנימי". מאורעות היסטוריים החסרים משמעות לחיים, אינם מעניינים את ניטשה ואין לדעתו תועלת בשימורם בתודעה הקולקטיבית. לחיזוק טענתו מביא ניטשה את המוטו של גיתא: "יתר על-כן, שנא עלי כל מה שרק מוסיף לי ידיעות מבלי שירבה או יחיה במישרין את פעילותי". אם כן, ההיסטוריה בשלעצמה, באוסף כרוניולוגי של עובדות, איננה חשובה: חשוב הוא המיתוס, בתבנית תרבותית של אירועי-יסוד ואופני-קיום, היוצר רפוסים בהם נעים העבר וההווה.

הציונות, כתנועת השיחורור הלאומית של העם היהודי, לא יצאה מן הכלל הזה והיא שבה ועיגנה, בתודעה ובמעשה, את העם היהודי,

על תפוצותיו, במקום הישראלי. סיפורים שונים על תפוצות יהודיות שונות במקומות שונים אורגנו לנראטיב-על של גלות ותקומה, פזורה וקוממיות. האידיאולוגיה הציונית ניבנתה על המיתוס של ציון, שמשמעותו היתה, בעיני גרשם שלום, 'חזרה להיסטוריה'. המולדת היא ציון, התנועה היא הציונות וההיסטוריה היא שיבת ציון. כינון האומה המתהדרשת חייב גם חזרה לסמלים, לריטואלים ולמיתוסים של הלאומיות, של הדת ושל ההיסטוריה היהודיים.

שיבה פעילה להיסטוריה, באמצעות ריבונות מחודשת בארץ-ישראל, ררשה לעיתים קרובות מן הפרט להקריב את שמו, את מקצועו ואת תבנית נוף מולדתו - למען משהו גדול יותר - למען סיפור מסגרת אליו הוא משתייך. לאקט ההקרבה של העליות החלוציות מתחילת המאה, שביקשו להיות חיל-החלוץ של העם היהודי, היה המשך בלתי-צפוי: הנבואה הציונית התגשמה באופן טראגי, כאשר במקום הכלל הגדול שהיא ביקשה לגאול, הגיעו פליטי השואה ופליטי ארצות המזרח. סיפור ההקרבה שלהם לא היה חלק לגיטימי של האתוס החלוצי הציוני: את 'אבק האדם' היה צריך להפוך ל'אדם-חדש' - לצבר. המטרה היתה איפוא לבונן קולקטיב בעל ייעוד סוציולוגי משותף, ולשם כך ניבנו מיתוסי גבורה, ריטואלים של ממלכתיות ואידיאולוגיה של בור היתוך.

'דוויזיוניזם' היסטורי אופנתי עבשיו בישראל. כמו בשאר העולם המערבי, תפישות שהיו מקובלות בעבר נמצאות תחת כחינה וביקורת, זוכות להערכה מחדש, ולעתים אף לעירעור גלוי על מידת אמיתותן. דור חדש של היסטוריונים ישראליים רואה בציונות נראטיב-על (מיתוס, בלשוננו של ו'אן פרנסואה ליוטר) היוצר 'מסורת מומצאת' (Invented Tradition) של אחדות לאומית או של אנטישמיות היסטורית, שהן לדעתם פיקטיביות בעליל: מפעל ההתיישבות הציונית נתפש כמאהז קולוניאליסטי של אידופים בנגד הלאומיות הפלסטינית

האורתנטית; בשואה, נאמר, נעשה שימוש מניפולאטיווי, תחילה בהימנעות מההנהגה הציונית ממאמצי הצלה ואף בשיתוף-פעולה עם הנאצים לצורך הצלת הציונות הארצישראלית, ולבסוף בניצולה כמנוף להצדקת המפעל הציוני ולהרחבתו. מלחמת העצמאות, לפי גישה זאת, היא החטא ממנו נולדה המרינה היהודית, שעקרה 750,000 פלסטינים - העונש, מי יסורנו?



גלעד לאבשלום פיינברג

ציון בהיסטוריה של עיצוב 'מרחב ההווה' הישראלי חרשף שתי תופעות הקשורות זו בזו: פיתוח במעמדו של המעשה הציוני, לעומת עליית משקל החוויה התקשורתית, והתפרקותה של החוויה הקולקטיבית הישראלית, או במילים אחרות: פרטיקולאריזציה של האוניברסליות. בישראל מתקיים ניסיון מתמיד של תקשורת הווייתית לעיצוב זהות הדתית: החוויה הישראלית אינה מתעצבת כינך לבינך, אלא מתקמת בקולקטיב. הסקאלה נעה ממיתוס ההקרה של 'דור' והפלמ"ח, ועד לגיבורי-תקשורת המתריסים נגד כל הקרבה.

המתקפה על האידאליזם 'ההירואי' לא החלה, כמובן, כן-לילה. שורשיה נעוצים בתפישותיו של דוד ספקן שהגיע לבגרות. עם התבססותה של החברה הישראלית כשני העשורים הראשונים של קיום המדינה - שנות התמישים והשישים - החלה התפרקות שיטתית של 'האנחנו'. חל כדסום בפאזה הגדולה של ההקרה, שהתקיימה מהעלייה השנייה ועד תחילת שנות השבעים. סמלי הדבר שבן-גוריון, האב הגדול, מת בסמוך למחדל יום-ביפוד, ועם מותו התגמטו מוסרות פטריארכליים כגולדה מאיר ומשה ריין, שעד אז היה להם אשראי במעט בלתי מוגבל. שנת 1973 היתה נקודת השבר של החוויה הקולקטיבית הישראלית. במלחמת יום-ביפוד ננעץ המסמך האחדון בארון הקבורה של הצבר המיתולוגי, והוא נעשה 'ערות היסטורית' ליעד אוטופי שכשל.

כמה סימנים מוקדמים בישרו את 'הפרטת' הישראליות. בתיאטרון סוף שנות השישים הבליטו את ההתרסה הסאטירית של חנוך לוין ואת הפנטסיה המפליגה של נסים אלוני במרחב התרבות ההגמונית ששלטה מ'הריבוק' ועד 'הוא הלך בשרות'. בסיפורת העברית היו אלה ימי הרמדומים של סופרים קאנוניים כמו חיים חזן וסופרי 'דור תש"ח', שיצירתם ביטאה זדהות ונפעמות. בשירה, עד אז, אם רצית לדעת מהי החוויה הממלכתית, פתחת את הטור השביעי - אלתרמן היה

שר-ההיסטוריה.

בתחילה שנות השבעים נפטרו בתוך זמן קצר נתן אלתרמן, אכרם שלונסקי ולאח גולדברג, ובאותן שנים היתה הפריצה הגדולה של הטלביזיה; הקמתה, יש-מאין, חייבה קנייה סיטונית של סדרות אמריקניות שעיקרן תרבות של אנטי-הקרה, של חומרות, תחרותיות, הרונים. הסוכן הענק של הטלביזיה הממלכתית שינה את הפרספקטיבה החינוכית הלאומית לתרבות צריכה של גיבורים לא-מקומיים. לטלביזיה, המוקד התקשורתי החדש של החיברות, ההזדהות והחינוך, היו אפקט והשפעה מצטברים, אינטנסיביים ומהפכניים. במקביל, העיתונות הגו"לית, שתפשה את מקומה של העיתונות האיריאולוגית, השבילה לתרגם למילים, לתצלומים ולכותרות את האנטי-תיזה להקרה. הפוקוס התקשורתי עבר מהחוויה הקולקטיבית לחוויה הפרטיקולארית. באמצע שנות השבעים באה מגמת ההפרטה לביטוי סוציולוגי בתופעות בגון החזרה בתשובה, הנהייה לביתות, משבר הקיבוץ, מיסור הסהרנה והמימונה.

גם בתחומים אחרים שינתה הרטוריקה הלאומית הישראלית את טעמה ועברה מאיריאולוגיה ממלכתית לחוויה פרטית. רבים מהצעירים המתגייסים עתה ליחידות מתנדבות עושים זאת לא מתוקף צו נורמטיבי, אלא - אם להשתמש בז'רגון שלהם - "אתה הולך בעניין שלך". אנדרטאות פרטיות מוקמות על-ידי המשפחות, לזכרם של הקדבנות: כבד לא יד-זיכרון ממלכתית, אלא קירוש מרחב הזיכרון הפרטי.

התדמילאות לארצות רחוקות היא אנטי-תיזה מובהקת לחוויה הקולקטיבית הישראלית אותה חוו זה עתה הצעירים המשתחררים מהצבא. במקום המסע המסורתי לפטרה מעדיפים הם להתרחק בבל האפשר מתבנית נוף מולדתם. עם זאת, התרמילאים הפכו את מסעיהם לטקס חניכה של צעירים ישראליים רבים.

ההבניות המיתולוגיות של האיריאולוגיה הבנענית והאנלוגיה

הציונית-צלבנית אינן עומדות עתה בראש סדר-היום התרבותי של הישראליות, אם-כי גרעיני השקפתם לא נטשו לגמרי את השיח הישראלי. משני כיוונים שונים, אף כי מנוגדים, עולה אתגר חדש, ניאורכנני, לישראליות. מכאן, 'גוש-אמונים' כ'ניאורכנני' דתית, ומכאן, הפוסט-ציונות, כ'ניאורכנני' חילונית.

ההשקפה הפוסט-ציונית קוראת לדה-ציוניזציה של ישראל ולהפיכתה למדינה כל אזרחיה: במקום מדינה יהודית או מדינת היהודים, קודאים הפוסט-ציונים להגדרה ילדית: דק אלה השייכים למקום הם אזרחיה של הישות המדינית הא-ציונית, וזו איננה מעניקה בבורה להיסטוריה היהודית ולאידאולוגיה הציונית ולא לישראליות המבוססת על שתייהן. הפוסט-ציונים קוראים לניתוק חבל הטבור בין המקום הישראלי לבין הלאום או הדת היהודיים.

מהעבר האחד, 'גוש-אמונים' ביקש, כפועלו ההתיישבותי-פוליטי, לשחזר את הדגם המיתי של ארץ-ישראל השלמה. גבולות מלאכותיים של פשרה פוליטית הומדו בחזון של גבולות ההבטחה. התנועה, ששילבה תיאולוגיה פוליטית עם מיתוס התיישבותי, נשענה על קדושת המקום ועל ראשוניותם של המתנחלים הקדמונים על-פני התושבים הפלסטיניים.

התודעה העצמית של מתנחלי 'גוש-אמונים' כיוושהם של מתיישבי חומה-ומגדל היתה המשך המיתולוגיזציה של ההתיישבות, שהחלה כבר בעלייה הראשונה.

לאחר מלחמת ששת-הימים עבר מיתוס ההתיישבות - שהתגלגל למושג התנ"כי "התנחלות" - מהשמאל לימין: מתל-חי, 'המקום הקדוש' החילוני, המייצג את העשייה הציונית החדשה, נדרו נושאי הלפיד המיתי לגוש עציון ולבית-אל.

המקומיות, הטריטוריה של הישראליות, מפרידה בין המשיחיות הטריטוריאלית-דתית של 'גוש-אמונים' למשיחיות החסידית-אישית

של חב"ד, אך בהרכב אספקטים אחדים דומה המשיחיות נוסח לוינגר למשיחיות נוסח לובאביץ': שתייהן יוצאות מנקודת ההנחה הטראנסצנדנטלית של ההיסטוריה הצועדת לקראת הגאולה.

הראשונה מאמינה בבנייה טריטוריאלית של ישראליות קדושה, בבחינת ניצוצות של האקט המשיחי הפוליטי, ואילו השנייה מאמינה במשיחיות פרסונאלית, המופקעת ממקום מסוים. מעניין מה צופן העתיד ביחס לשני מיתוסים משיחיים אלה, באשר מתערעד הבסיס המעניק צידוק לשתי התנועות הללו - 'השטחים' מכאן, ו'הדבר' מכאן. תופעת הבאבא סאלי בנתיבות היא זן נוסף של מקומיות קדושה.

המרחב מתקדש מכוח קברו של הצדיק. בחייו, הצדיק היה המתווך בין קהל המאמינים לקדוש ברוך הוא, אך משעה שנפטר, ממלא הקבר תפקיד זה. האם לפנינו סבנה של פגאניזציה יהודית מתוקף הישראליות החדשה, או שמא דגם ישראלי - שמה הקודם של נתיבות היה עזתה (!) - של יס-תיכונות על צבעיה, דיחותיה וקבריה? קדושים מקומיים, חיים או מתים, צצו במקומות רבים: חצור הגלילית אימצה את חוני המעגל וההילולה שלו נקבעה ליום-העצמאות. הנה ישראליות חדשה ומפתיעה על דעת המקום (הקבר) והזמן (יום ההילולה). יהדות הבאה בישראליות.

התקדשותו של המקום - בית-אל מכאן ונתיבות מכאן - מציבה אתגר לישראליות החילונית. אך בזרם המרכזי של החברה הישראלית כיום, עם התחבוס הטכנולוגי, תדבות הצדיקה והאינדיבידואליזם הנינוח, ניטלה קדושה מהפוליטיקה, מהצבא ומן ההיסטוריוגרפיה. אידיאל הפטריוטיות וההקדבה העצמית, כמו גם אמונות קולקטיביסטיות וחלוציות, נחשבים אנכרוניסטיים הן בעיני השמאל הליברלי והן בעיני הימין החדש, הנושאים עיניהם ל'כפר הגלובלי', לטכנולוגיה מתקדמת, לכלכלה חופשית ולחברת השפע העולמית. הבורסה - ולא הקיבוץ, טכנוקרטית - ולא הגשמה, חלום הרווח הקל - ולא אתוס סולידאריות

חברתית, קובעים עתה את הטון של החברה הישראלית. ההרפתקה בלבנון בשנות השמונים והמדי הפלסטיני באנתיפאדה סללו את הדרך לאיקונוקלאזם חדש.

באמור תרמה לכך גם השפעת אמצעי התקשורת האלקטרוניים המורדניים. התקשורת היתה לאחד הגורמים המעצבים את תודעתו של האדם המורדני, והיא היום הזירה של הבניית המיתוסים. היא משמשת מריום להעבדת משמעויות היסטוריות ומיתיות, אך ברכב היא עצמה יוצרת דימויים מיתיים המשועתקים בשיח הציבורי והפוליטי. מורשל מקלוהן הבין כי התקשורת היא המיתולוגיה המורדנית, ובתב: "אנו מתחילים לבנות מחדש את הרגשות הקדמוניים שנותקנו מהם. אנו מתחילים לחיות שוב את המיתוס".

עברנו מעידן האידיאולוגיה לעידן התקשורת. העיתונות המפלגתית שביקשה לנתב את הקדאים אל עדכיה ואמונתיה באמצעות קו אידיאולוגי, פינתה מקומה לעיתונות מו"לית, א-אידיאולוגית. סדר היום הציבורי הועתק ממרכזי המפלגות וביכוד ההפגנות לאקרן הטלביזיה ולמשרד היחצ"ן. לבאן שייכת גם עליית בוחם של היחצ"נות והרובדות, השיווק והפידסום, ובמקביל - הפיחות במעמד הפובליציסטיקה, הצטמקות המוספים לספרות, היעלמותה של עיתונות הסטודנטים הרדיקלית, וחיוזוק אופנת המגאזינים הסברדיניים לנשים. כל אלה פנים שונות לאותה תופעה, ומשמעותם איננה חתירה לפלודאליזם, אלא ערות לצימצום השיח הציבורי. במקום שתתעורר ביקורתיות חדשה, מתקדש הסטטוס-קוו. הבניה מיתולוגית של השקפות עולם עדכיות שונות התחלפה כזו של דוגמניות וברוקרים. העיתונות הפופולארית של היום מנסה למכור את המוצר, לא לשנות את המציאות: מה שראוי להיות, הומר ב"זה-מה-יש". קיבלנו הגמוניה אידיאולוגית חדשה של חברת הצדיכה. במקום שהעיתונות תשאל שאלות בנוגע לחברה הזאת, היא נעשתה היחצ"נית שלה. התקשורת היא הזירה,

הפירסומות מובדות לנו עתה אינסטנט-מיתוסים.

באקלים דעות כזה, בו לא נותרו מניעים גדולים, עורערה דמותם של האבות המייסדים ושל המיתוסים הנגזרים מן האתוס של ישראל חלוצית, הירואית, סוציאליסטית וחילונית. ניפוץ המיתוסים הפך לספודט הלאומי. בעיני השמאל, זהו ביטוי מבורך להתבגרות חדשה בישראל, תהליך בריא והבדחי של התאמה למורדניות ולקבלתה, ושחרור החברה מבבלי אידיאולוגיות דוגמטיות. במובן זה נתפשת הדעה-מיסטיפיקציה של ההיסטוריה הישראלית בתרומה חיובית לתהליך השלום. תפישה זו נוטה להדגיש את מעלותיהם של המשא-ומתן והפשרה במקומם של עדכים הידואיים והקדכה עצמית, אותם עורר הדור הקודם של הישראלים. במקביל, מגמה זו נתפשת בעיני הימין כחותרת תחת אושיות האתוס והמטרות הציוניות, במהלומה למאמץ הלאומי הקולקטיבי מאז היווסדה של המדינה. המתקפה על המיתוסים המבוננים מוצגת לעתים בסוג של דקנס, בביטוי של ייאוש תרבותי, בתבוסות העלולה להוביל לאובדן לאומי.

הריאלוג הישראלי מתרחש בין עובדות העבר לבין הזיכרון המתהווה. במקביל למושג 'היסטוריה', במשמעות של היסטוריוגרפיה, עולה ומתבלט המושג 'זיכרון': לא עוד היסטוריה אחת, אלא פסיפט של זיכרונות וזיכרונות-נגד. התודעה המופדת של הישראליות בונה זהויות נפרדות וזיכרונות נבדלים. לאחר השלב המבונן של בניית אומה באמצעות סמלים ממלכתיים, ישראל מתבגרת עתה אל עברה ונכתבים בה סיפורים חלופיים וחתדניים גם על נשים, מזרחיים ופלסטינים. אין זה אות של חולשה והתרופפות, אלא עדות לכברות ופתיחות המניבות דיאלוג חי בין העבר להווה.

ציד הזיכרון הישראלי נמתח מהמהפכה הציונית ועד לוויכוח על הפוסט-ציונות. בתהליך שיכפולו של המיתוס, מנגנון ההנצחה (Commemoration) מנבס יסודות התואמים את עמדות הקבוצה

השלטת, האיריאולוגיה ההגמונית או הנדמה הרווחת. ניכוס־בריעבר של יסודות סלקטיביים במנהיג, באידיאולוגיה או בתאריך מקודש, הוא יסוד מובנה בכל מיתופיקציה. אתוס ההתיישבות והביטחון בשנות העשדים היבנה באופן מיתולוגי את חייו ומותו של טרומפלדור. גרוד העבודה ע"ש יוסף טרומפלדור' ניכס את היסוד הסוציאליסטי־ריקלי־קומנארי, בעוד בית"ר, ה'ברית ע"ש יוסף טרומפלדור', ניכסה את היסוד הלאומי־אקטיביסטי האנטי־סוציאליסטי. דוגמא לניכוס של תאריך נמצא בהברזותה של הסתרירות העובדים הלאומית על כ' בתמוז, יום השנה למותו של הרצל, כיום חגה. וזאת, במובן, בתשובה לאחד במאי, יום החג של הסתרירות העובדים הכללית. ויש ניכוס סלקטיבי של דמויות היסטוריות: ישראל אלדד, מימין, ראה במרד בר־בובבא מיתוס חיובי של מאבק לחירות לאומית, יהושפט הרכבי, משמאל, ראה בו מיתוס שלילי של חוסר דיאלים פוליטי המוביל לגלות ולשגור. בביוגרפיה של בן־גוריון נעשתה הבניה של 'מיתוס־מנהיג' בדיעבר: היסודות התנועתיים של "בלי חירות ומק"י" והסירוב להעלות את עצמות ו'בוטינסקי לישאל הורחקו מפני היסודות הממלכתיים של 'ממעמד לעם' והקמת מדינת ישראל. גם זאת דוגמה לדרך שבה מניעים וצרכים משתנים קובעים את בחירת החומרים השונים בשביל המיתוס, ואלה מכווננים בהתאם את הזיכרון הקולקטיבי.

לנגד עינינו ממש, עוברת שיכתוב מיתי הביוגרפיה של יצחק רבין. אנו מכווננים בריעבר את חייו ומותו ומיילדים אותו מחדש לצרכינו. מיתוס בתוך מיתוס גדול יותר: רבין ההיסטורי נקשר בעבותות מיתיים בתהליך השלום. תחנות ביוגרפיות נוסקות עתה לחומרים מיתיים: הצבר שנוצר בירושלים, התחנך בברדור, פיקד בפלמ"ח ולחם בירושלים, משלים במלחמת ששת־הימים, כפיקדון דורות, את מה שהחסיר במלחמת העצמאות, הוא משחרר השטחים והוא משיבם, האיש שחזר בפעם השנייה לראשות הממשלה, כרי למלא את ייעורו

ההיסטורי בהשכנת השלום, שובר עצמות הפלסטינים כאנתפאדה, מתפשר עימם בלחיצת־יד היסטורית, והסיום הטראגי - הצבר החילוני בקורבן שלום בצל "שיר השלום" ופרשת עקידת יצחק. רבין ההיסטורי נרצה - רבין המיתי חי.

צורות חדשות של לאומיות ופונדמנטאליזם דתי בנוגע לקדושתה של ארץ־ישראל, החלו לשנות את קווי המתאר של הזהות הישראלית. שיווי המשקל בין מרביבי היסוד השונים של הזהות הישראלית הקולקטיבית הושפע גם מהברסום שחל באתוס החלוציות הציוני־סוציאליסטי, שרווח עד שנות השבעים המוקדמות. מושבר האמון בהנהגת מפלגת העבודה ובאליטה הצבאית לאחר מלחמת יום־כיפור, השפעתם ההולבת וגוברת של המזרחיים, שסייעו לחילופי השילטון ב־1977, המתח הנמשך בין דתיים לחילונים, הקמת ההתנחלויות מעבר לקו הירוק והעימות האלים עם הפלסטינים בשטחים - כל אלה היו גורמים מעצבים ממדרגה ראשונה של החברה האזרחית הישראלית. לאלה נוספו היחלשות הקונסנזוס הלאומי, בידודה של ישראל בזירה הבינלאומית וביקורת פנימית, אפילו באשר לאידיאולוגיה הציונית עצמה. בנגד הדור הישן של בוני המיתוסים הלאומיים, שכבר איבד לא מעט מכוחו, נשמעו קולות מתדיסים. הטראומות שבאו בזו אחר זו - מלחמת לבנון, האנתפאדה והפאסיביות שנדרשה מיץ הישראלים בעת מלחמת המפרץ - עוררו פולמוס יסודי על מטרות ועל האמצעים, על יעדיו ותבליטו של הפרויקט הציוני.

ד"ר דוד אוחנה הוא היסטוריון, מבין ון־ליר בירושלים. ספרו הישראליים האחרונים עומד לראות אור בהוצאת 'הקיבוץ המאוחד'.